

И. А. Исаев

# СОЛИДАРНОСТЬ КАК ВООБРАЖАЕМОЕ ПОЛИТИКО-ПРАВОВОЕ СОСТОЯНИЕ

МОНОГРАФИЯ



• ПРОСПЕКТ •

# **Игорь Андреевич Исаев**

## **Солидарность как воображаемое политико- правовое состояние**

*[http://www.litres.ru/pages/biblio\\_book/?art=21553500](http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=21553500)*

*Издательство "Проспект"; 2013*

*ISBN 9785392137602*

### **Аннотация**

Работа известного историка права и политико-правовых учений И. А. Исаева посвящена, как и предыдущие его работы, проблематике отношений «власти» и «закона», остро актуальной теме социальной солидарности. Проблема освещается в самом широком плане: исследуются психологические, политические, юридические аспекты солидарности. Значительное внимание уделяется анализу юридических «солидаристских», геополитических, антропологических и иных концепций солидарности. Исследуются различные представления, касающиеся вопросов установления границ, локализации политического пространства, специфики политических институтов, использования политических эмоций и фантазий. Наряду с раскрытием политической и правовой специфики солидарности как явления

и состояния исследуются ее метафизические и философские основы. Работа рассчитана на специалистов в области политической философии, истории правовых и политических учений, аспирантов и студентов юридических вузов, а также на широкий круг читателей, интересующихся вопросами власти и социальной солидарности.

# Содержание

Введение	6
Глава I	10
1. Господство социального	10
2. Политическое тело (corpus)	23
3. Секты и «воображаемые общества»: частный случай солидарности	33
4. «Право солидарности» (Ф. Теннис)	44
5. Солидарность: пространство, центр и периферия	52
Глава II	65
1. «Имперская» форма целостности (Ю. Эвола)	65
2. Политическая целостность и «орденская» форма объединения	73
Конец ознакомительного фрагмента.	82

**И. А. Исаев**  
**Солидарность как**  
**воображаемое политико-**  
**правовое состояние**  
*Монография*



**ebooks@prospekt.org**

# Введение

Данная работа является очередным собранием очерков и эссе, в которых продолжает разрабатываться проблема, ранее уже очерченная автором в предыдущих работах на эту тему: взаимодействие власти и закона<sup>[1]</sup>. Это взаимодействие рассматривается здесь в рамках политико-правового состояния, которое обычно определяется как «солидарность». Какие мотивации и механизмы сплачивают людей в единое социальное? Какова структура этой целостности? Что представляет собой та правовая среда, в которой формализованные единства существуют и действуют? Каково соотношение рациональных и спонтанных элементов, представленных в процессе солидарности? Какова степень воображаемого и «юридически фиктивного» в работе по созданию единого человеческого сообщества? Эти и множество других вопросов возникают в ходе анализа проблемы социальной солидарности.

Чаще всего данная проблема рассматривается в плане политическом. Солидарность обычно выступает как лозунг, призыв к политическому, часто классовому объединению и борьбе. Практических политиков мало интересует как метафизический аспект проблемы, так и ее юридические нюансы. Однако без их учета только поверхностное использова-

ние такого понимания неизбежно превращается в демагогические спекуляции и никаким образом не позволяет предвидеть реальных результатов, проистекающих от использования основополагающих принципов солидарности на практике.

При серьезном рассмотрении темы (а именно на такие исследования автор опирался в своем анализе) на первый план выступают самые глубинные аспекты солидарности. Все с большей очевидностью становится ясно, что тенденция и подсознательная тяга к целостности, единству, корпоративности заложены в самой сущности социального: солидаризация оказывается первичной по отношению ко всем остальным процессам разделения, дифференциации и индивидуализации. В конечном счете даже процессы локализации и разделения ведут в перспективе к последующему, уже более масштабному или даже глобальному объединению.

В работе анализируются важнейшие положения тех теорий, в которых проблема солидарности и единства является приоритетной. Естественно, что значительное внимание здесь уделяется так называемому юридическому солидаризму, разработавшему теоретико-правовые основания для изучения вопросов солидарности. Другим влиятельным интеллектуальным течением, ставившим проблему глобальной солидарности и объединения на первый план, стала геополитика. К сожалению, в современной теории права обоим течениям мысли уделяется недостаточно внимания: первое из

них почти позабыто, второе только начинает по-настоящему углубленно познаваться.

Солидарность – в определенной степени категория воображаемая. Нигде и никогда не существовало идеальной завершенной солидарности, поэтому чаще всего она и оставалась лишь лозунгом и призывом. В какой мере социальное единство может быть достигнуто, на это указывает опыт большого количества социальных экспериментов, связанных со строительством империй, союзов, «рейхов», коммун и т. п.

Самым неразрывным образом солидарность связана с властью; власть формирует единство и сама же порождается социальным единством. Набор средств, которые применяет власть (выступая чаще всего в форме государства, но не только) для создания и удержания единства, огромен. Однако чаще всего преимуществом обладает именно принуждение, оформленное или неоформленное в правовые формы. Иногда оно оснащается целым набором довольно тонких механизмов, иногда же выступает как голая сила: когда власть достигает степени господства, тогда солидарность становится мертвой механикой и неподвижным монолитом.

Солидарность реализуется как в малых социальных формах, так и в имперских или глобальных масштабах. Процессы глобализации не могут пройти мимо проблемы солидарности. Сочетание динамики и равновесия (которое также является динамическим) позволяет обеспечить желанный для



солидарности порядок. Это может быть порядок национальных обществ, «больших пространств» или глобальный порядок. Именно порядок социальный (и правовой как его производная) составляет существо солидарности, когда целое естественным образом преобладает над своими частями и не может быть описано только как их сумма.

Итак, целостность, порядок, единство – таковы основные составляющие солидарности. Принимая это как данное, мы можем уже по-другому взглянуть и на глубинные процессы, протекающие в современном обществе, где позыв к солидарности становится все более отчетливо виден и начинает осознаваться, несмотря на все дезинтегрирующие, демагогические и поверхностно объяснительные идеологические наслонения и схемы.

*г. Москва. 2009 г.*

# **Глава I**

## **«Тело власти», или corpus**

### **1. Господство социального**

На всем протяжении своего исторического пути государство может носить различные имена, претерпевать изменение размеров и конфигурации своей территории, менять этнический состав и даже язык и все же оставаться самим собой, сохраняя некую неизменную самость. Рождаясь, набирая силу, старея и умирая, государственность повторяет судьбу живого организма. Как человек она обладает меняющимся телом и неизменной душой. Длющаяся на протяжении столетий дискуссия об аналогиях человеческого (животного) и государственного организмов так никогда и не сможет прийти к концу. Обвинения «органицистов» в антропоцентризме и неправомерном редуцировании специфических качеств государственности к простым «животным» схемам столь же недоказательны, как и установление полной тождественности государственности организму. Очевидно лишь то, что человеческое познание не в состоянии выйти за пределы своих ограниченных возможностей, и то, что оно постоянно движимо «гносеологическим прагматизмом», пре-

следующим вполне конкретные исследовательские и практические цели. Поэтому органическая аналогия государственности, в ее широком понимании как совокупности методов и структур властвования и законодательствования, оказывается вполне эффективной и оправданной при рассмотрении исторически сложившихся социальных феноменов. Чем, собственно говоря, более «научными» являются такие столь же многосмысленные и неопишуемые факторы, которым приписывается главенствующая роль в формировании государственности, какими являются «договор», «воля» или «сила»? Структурно-функциональный подход вовсе отказывается от признания субстанциональной основы властвования, заменяя ее умозрительными и априорными категориями. Нормативистская, как кажется в юридической среде самая устойчивая, традиция сводит все к системе норм и ценностей. Органическая теория (и близкое ей морфологическое описание феноменов властвования и законодательствования) чаще всего подвергается обвинениям в натурализме и политическом консерватизме. При этом органистическое представление о социуме и властеотношениях, в нем осуществляемых, кажется более динамичным и жизненным, чем структуралистские или нормативистские схемы властвования и государственности. Мотив для критики этой теории заключен скорее в политических предпочтениях, чем в существовании онтологического анализа. Сам выбор политической концепции обусловлен прежде всего уже наличными пред-

почтениями и установками. Именно на этом уровне закладывается и проявляется политическая дифференцированность.

Петер Слотердаjk, говоря о Платоне, замечает, что характерная для этого мыслителя «консервативная осмотрительность» сказалась прежде всего в том, что он не ожидал «ничего хорошего от политического аппарата демократии с его надстройкой в виде теории договора, конвенционализма и антропологического оптимизма», но пытался отыскать более солидные основания существования человеческих объединений. Но тот, кто пытался найти более обоснованный путь к спасению социума, чем тот, о котором могли мечтать «демократические агитаторы и рыночные либералы», должен был каким-то новым образом неразрывно связать воедино сам социум («город»), богов и души граждан. Платон указывал этот способ: подобно тому, как божественная душа одушевляет и управляет телом, точно так же и присутствие в «городе» некоего божественного и разумного органа сможет оживить, одухотворить его и удачно руководить им для его же собственного блага. Здесь благо, как и справедливость, определяется прежде всего в соотношении с интересами целого. Именно социальный организм представляет высшую ценность в качестве такого целого, отдельный индивид или малые группы индивидов составляют только отдельные органы этого живого организма.

Платоновская критика была воспринята стоиками, которые понятийно оформили «архитектурный или урбанисти-

ческий смысл» его философской космологии, открыто провозгласив в качестве своей программы до этого лишь латентно и метафизически бытовавшие отождествления города и мира. С замечательным прямотушием они назовут город, означающий мир, «Космополисом» и тем самым превратят право гражданства в этом пристанище в неисчерпаемый этический идеал<sup>[2]</sup>. Город и космос (мир) сближало стремление обоих к цельности и завершенности. Целое не было только суммой своих частей, оно представляло собой нечто большее. «Настоящей» реальностью является целое, часть же – только производным от него, и конкретно-историческая полисная жизнь как будто бы подтверждала это: даже расширенный до космических пределов город-полис по-прежнему оставался закрытым и замкнутым единством и целостностью. Законы космоса совпадали с законами полиса, определяя и формируя все его структуры и деятельность. Индивид оказывался в глубине этих структур так же, как и сами межиндивидуальные связи. Государственная организация как наиболее четко структурированная и иерархизированная система точно так же не выпадала из этого общего пространства.

Платоновское наиндивидуалистическое учение воплощало свое видение государства и правового сообщества в образе организма, хотя речь здесь шла вовсе не о реальном государстве, но о некоем индивидуальном типе, который обладает потенциалом практической реализации. Густав Радб-

рух, обращаясь к теннисовской дихотомии «общность – общество», заметил, что, если термин «общество» использовался Фердинандом Теннисом для обозначения формируемой на основе индивидуализма совместной жизни, слово «общность» выражало индивидуализированное понимание коллективов (корпораций), то «сообщество» уже использовалось им для определения «трансперсональной формы человеческих связей». Если «общество» и «общность» служат для выражения непосредственных социальных связей и структур, то «сообщество» представляет собой структуру, социальные связи которой опосредуются «общим делом»<sup>[3]</sup>. «Общность», по Теннису, в отличие от «общества» вся пронизана органичностью, зарождается, живет и умирает подобно живому организму. Общественная связь, удерживающая социальный организм в единстве, не нуждается в действии «высшего произвола» и не в этом состоит ее отличие от общностной связи. Однако только эта первая может представлять собой единственно возможный способ связи и характеризуется тем, что «вся ее деятельность, насколько она соответствует воле участников и праву», должна быть ограничена определенной целью и определенными средствами для ее достижения. Напротив, общностная связь по своей сути настолько универсальна и многоцельна, насколько универсальна сама жизнь, и черпает необходимые ей силы в себе самой, а не во внешнем процессе целеполагания<sup>[4]</sup>.

Отмар Шпанн (один из тех, кто в науке XX века реабилити-

литировал идею органического государства) указывал на тот факт, что отнюдь не люди своим взаимодействием создали, составили социальные целостности, поскольку «люди сами по себе», как унифицированные и атомизированные единицы не существуют, как «не существует также людей, определяемых по их отношению к народу, прежде их принадлежности к народу», точно так же не существует людей, которые «воевали прежде, чем принадлежали к целостности, в которой воевали, и к сверхцелостности, против которой воевали» (т. е. сверхцелостности, в пространстве которой имело место само это противоположение). Другими словами, центр тяжести самого определения лежит именно в этом «прежде», которое не позволяет составной части (члену) целого быть и оставаться реальностью самой по себе<sup>[5]</sup>. Наличие связки создает целостность и обесценивает составную часть, таинственное и загадочное социальное коренится именно в связи, а не в субстанции или структуре, витальная сила организма проявляется только в его единстве: господство социальности проявляется тайно, в ближайшем окружении и в малозначительных явлениях. Важность «чудесного» в социальной структуре, того, что в конечном счете обеспечивает влечение и соблюдение единства, подчеркивал еще Дюркгейм: речь у него шла о некоей общей идее, нуждающейся в актуализации. Однако признание того факта, что существует «теснейшая связь витализма... с чудесным», являлось подлинной подспудной силой, движущей общностью и обществом

и обеспечивающей их постоянство и могущество<sup>[6]</sup>.

Единство и целостность как бы заданы изначально: чтобы обнаружить их, можно обратиться к связующей идее или связующей форме как таковой. В этом случае воля, соглашение, принуждение и другие факторы представляются лишь вторичными и дополнительными. Ф. Теннис, стремясь найти изначально инспиратора единения, говорит о «сущностной» воле, противопоставляя ее воле «избирательной»: изначально единство сущностных волей выступает у него как «взаимопонимание». Какими бы ни были формы развития этого единства, его содержание оказывается столь обширным, сколь великим является та интенсивность, с которой она «утверждается в качестве обычая и права», имеющих безусловную значимость для членов социума. Именно из него эти члены выводят свое собственное право, поэтому свобода и собственность отдельных людей представляют собой лишь модификацию свободы и собственности всего интегрального существа<sup>[7]</sup>. Взаимные претензии и соглашения, заключаемые индивидами, производятся в строгих рамках общества (олицетворенного и представляемого государством), которое стремится любыми путями сохранить свою целостность в первую очередь и удовлетворить интересы индивида, во вторую.

Теория «общественного договора» пыталась объяснить факт создания и сохранения социального единства фактом заключения такого договора. Следуя за Гоббсом, Руссо не



только формализует идею договора, но и мифологизирует ее, делает абсолютной. Договор заключается некими абстрактными и унифицированными в своей сущности людьми, которые почти поголовно стремятся к заключению соглашения между собой и с выбранными ими представителями. Ф. Теннис иронизирует по этому поводу: «Абстрактный человек, самый искусственный, самый правильный, самый рафинированный из всех людей – выдумка изобретательного ума, и на него следует смотреть как на призрак, неожиданно появившийся среди бела дня в размеренно текущей реальной жизни». Абстрактную природу философско-правового индивида выражает именно «общественный договор», причем выражает не реальную волю реальных людей, а только воображаемое согласие, построенное на предположении, что «любой разумный человек не может не хотеть этого договора». Но участник «общественного договора» также придуман, как исключительно разумное существо. С этой точки зрения не реальные люди, а абстрактная и упорядоченная схема, при этом многократно повторяемая, становится стороной в договоре. (Г. Радбрух ссылается на Гегеля, который говорил, что именно римляне выработали понятие «индивид без индивидуальности», и именно в Риме мы находим эту «свободную всеобщность или абстрактную свободу», которая, с одной стороны, ставит абстрактную власть государства, политику над конкретной индивидуальностью, а с другой – в противовес этой всеобщности формирует са-

му личность, объективную свободу «Я», которую следует отличать от индивидуальности)<sup>[8]</sup>. Философия «общественного договора» своим главным персонажем делает индивида, это философия человеческого «я», изолированного и самонадеянного, она избегает понятия «мы», и понятно, почему Руссо так опасался и предвидел угрозу со стороны нового субъекта, в качестве которого могли выступать коллективы, «народ» или государство. Эти же опасения, только в значительно более радикальной форме, высказывали позднее наиболее видные представители контрреволюции и романтизма: де Бональд, как и де Местр, считал власть «живым существом», которое ставит своей целью сохранить целостность своей субстанции – общества. Воля этого существа, которая называется законом, реализуется через его действия или «правительство». Человек существует только для общества, но общество создается только для самого себя, поэтому в обществе не существует прав, а есть только обязанности. (В одном из своих проектов Бональд представил план социально-политической организации, где права индивида были сведены к нулю. Он заявлял: «Я хочу создать философию социального человека, философию «Мы»)<sup>[9]</sup>. Позже Гегель уточнил это положение, заявив, что государство и логически, и метафизически предшествует индивиду, поэтому и цель государства – только в нем самом. Таким образом, априорная цель всякого объединения – единство, и этот принцип не нуждается ни в конституирующем акте договора, ни в ме-

ханическом и внешнем принуждении, которые могут выступать только в качестве актов вторичной формализации.

Трансперсональные связи внутри социума чреваты конфликтностью, и единственный способ примирить антагонизмы сообщества — «легализация внешней жизни души, т. е. создание общества». Именно оно, а не сообщество, условное и ненадежное, представляется способным создать особый инструментарий внешнего общения, необходимый набор конвенционально установленных жестов и действий. Тогда отношения между индивидами «приобретают характер игры, а лица, обращенные друг к другу, становятся масками». Маска здесь выполняет, как всегда, двойную функцию: скрывает индивидуальное «я» и в то же время оставляет индивиду право на признание «другого». Индивид перестает быть самим собой и становится «чем-то», человек тем самым усредняет и объективирует себя с помощью маски: он остается индивидом, не исчезая при этом и как личность, он становится одновременно «частным» и «публичным» лицом. Маска отграничивает личность от социальной среды, демонстрируя компромисс между «тяготением души к сокрытию и стремлением к откровению». Именно в «обществе» социальные роли становятся четко артикулированными и специализированными, в романтической и патриархальной «общности» индивид может одновременно исполнять множество ролей и иметь много личин.

В «Границах сообщества» Хельмут Плеснер рассматри-

вал политическую реальность как специфическую форму преломления «отношений личностей, ирреально противостоящих друг другу в публичной жизни». В этих «игровых средствах такта и дипломатии» они дают выход своим притязаниям на близость и дисциплину, эгоизм и социальную обусловленность. Вся политика представляется здесь как состояние человеческой жизни, в которой она получает «свою конституцию не только внешним, юридическим образом», но и по своей основе и существу. Политика одновременно утверждает себя в мире и противопоставляет себя ему, это «человеческое априори», общество и политика «сущностно необходимо соразмерны человеческому существованию», и только в этом смысле следует понимать аристотелевское определение политического человека<sup>[10]</sup>. Человек выступает не только как часть природы. Чтобы быть человеком, он должен быть существом политическим и социальным, его большая близость к природе рождает в сообществе «романтические» ориентации, его большая политизация неизбежно ведет к механистичности, а на более высокой ступени организации – к юридизации его общностных и общественных связей. Х. Плеснер уловил даже в самой идее «сообщества» (и «общности») явный отголосок романтических представлений об органической, естественно-человеческой общности, «народном духе» и ощущении природы. В «обществе» прежняя индивидуальность замещается безличностными структурами, а система внешних и формальных отношений по-

давляет и растворяет внутренние, связанные с самостью индивидов связи. Плеснер полагал, что ограниченность идеи «сообщества» обусловлена уже тем, что она ориентирована исключительно на публичность, на фоне и в противовес которой она сама существует. Кроме того, идея «сообщества» оперирует двумя величинами, располагающимися в одной плоскости: кровными и вещными отношениями. Это никак не соответствует самим принципам существования «сообщества», ведь оно располагается «между небом и адом» и состоит из души и духа. Против идеи «сообщества» выступает и сама раздвоенность человеческой души, не терпящей требуемой «сообществом» абсолютной открытости и представимости и стремящейся укрыться в самой себе, сохранить собственную тайну и в то же время очень нуждающейся во внешней оценке<sup>[11]</sup>. (Ф. Теннис увидел также аналогию между отношениями сущностной и избирательной воли, с одной стороны, и отношением, существующим между правом владения и правом собственности, – с другой. Поскольку всякая «волевая форма есть детерминированная возможность и способность к деянию, постольку владение и имущество [право собственности. – *И. И.*] суть детерминированные возможности и способности к потреблению вещей или к пользованию ими»<sup>[12]</sup>). Исключение из общности чисто органических элементов неизбежно сопровождается заменой их механическими составляющими, тогда целое действительно становится равным сумме составляющих его ча-

стей, а витальный динамизм единства, всегда остававшийся на уровне метафизического существования, вовсе исчезает и перводвигатель социальной материи скрывается во тьме.

Когда Эрнст Юнгер говорил о новых органических конструкциях, отличных от прежних форм единства, свойственных XIX веку, он был убежден в том, что в них продолжает действовать «та же метафизическая власть, тот же гештальт, который при помощи техники мобилизует материю». Эти новые единства, органические структуры, представляющие собой «кристаллообразные формы» и как таковые требующие совершенно иной степени структурированности от оформляющего их типа (появление самого «типа» знаменует для Э. Юнгера переход социальности от «единичного» к «единообразному», переход от царства единообразия и массы, от чистого царства количества, обеспечивая ведущую роль четко дифференцированным и объективным единствам). В этих новых единствах происходит преодоление оппозиции органических и механических форм: говоря о высших формах таких конструкций, Юнгер использует понятие «орден» и приводит примеры подобных организаций – «пруссачество», рыцарские ордена, иезуиты и пр. В системе новых организационных форм будут окончательно преодолены противоположности, свойственные как индивидуалистической эпохе, так и эпохе массы – противоположности между старым и новым, властью и правом, войной и политикой, органическим и механическим<sup>[13]</sup>.

## 2. Политическое тело (corpus)

В структуре социального организма человек является не только физическим телом, входящим в мир тел, но он является также частью целого «политического мистического тела» (Гоббс). Однако, если бы тело человека полностью растворялось в «политическом теле» и он не был бы связан со всем «универсумом тел или космосом, если бы социальность государства не профилировалась бы на фоне... социальности войны как естественного состояния», только тогда можно было бы говорить о том, что сам космос в социальной философии Гоббса окончательно утерян. Но уже Гоббс заметил, что в недрах политического тела, которое само превращалось в завершённый космос, начал зарождаться некий новый «космос гражданского общества» и внутри обособившихся абсолютистских монархий стала исчезать политика, подавляемая мощью суверена. Политика как форма существования всегда отличалась наличием синдрома неопределённости и риска, политическое же тело нуждалось в определённости и стабильности. Фердинанд Теннис выделял в системе социальных отношений две основные формы – «связь» и «союз». Связь (или статус) являлась более ранней формой или «единством до множественности», «союз» же как последующая форма представлялся частным случаем, когда особое единство мыслится как неразвитое и нерас-

крытое до конца. При этом «общность» нисходит от «связи» к «союзу», когда этот последний воспринимается уже в терминах объективно-всеобщего порядка. «Общество» же, напротив, восходит к общностным союзным отношениям, а все возникающие общественные союзные отношения трансформируются в общественные связи. На этом фоне, как полагал Теннис, семейное право и право владения, особенно характерные для системы «общности», заменяются вещными и обязательственными правами более развитого типа, характерными для общественной системы<sup>[14]</sup>. Поскольку тип семейно-правового господства по своей сути представлял господство целого над его частями, воплощая в себе всю полноту господства незримого целого, то на пути политического прогресса такая органическая целостность рисковала быть утраченной.

Corpus формируется по мере возрастания устойчивости и длительности социальных связей, которые как бы материализуются и «затвердевают», образуя узнаваемую форму. В конечном счете форма начинает определять и приносимое в нее содержание, отбирая лишь подходящие и приемлемые для нее элементы. Политическое тело отлично от семейной организации главным образом способом своего сплочения. Как отмечал Гегель, при переходе от семьи к «гражданскому обществу» (как переходной стадии на пути к государственности) исходной точкой общности становится «самостоятельность особенностей», при этом нравственность как



связующее звено утрачивается, индивидуалистическая самость делает ее ненужной. Но и господство такой личности остается иллюзией, поскольку даже в этой ситуации определяющими все еще являются «всеобщее и необходимость связи», без которых «гражданское общество» или политическое тело не могут появиться как конкретное лицо, как смешение природной необходимости и произвола<sup>[15]</sup>.

«Политическое тело» способно принимать самые различные формы, тем более что сами политические основания явно покоятся на круговращении значений: так, «сообщество» располагает телом в качестве смысла так же, как тело располагает «сообществом»; тело использует учреждение «сообщества» в качестве знака точно так же, как и «сообщество» использует тело (короля или ассамблеи) в качестве знака. «Тело-сообщество», таким образом, имеет двоякое значение: «его смысл состоит в способности к абсолютному и полному (само) ощущению, но вместе с тем «индивидуированные» тела сопринадлежат друг другу в общем теле, чья субстанция создает основу для разоблачения политической тайны».

Единение требует унифицирования и внутрикорпусной определенности: статусы, имена, формы замирают в статической неподвижности. Место политичности, неустойчивой, непредсказуемой и хрупкой, занимает политический режим, определенный, устойчивый, регламентирующий. Все в нем представляется подогнанным друг к другу, сцепленным и

взаимодействующим. Режим хочет выглядеть воплощенным смыслом политического, однако это вовсе не так. При существовании собственно политического режима не существует «никакого пространства для «тел», для их путей, встреч, неповторимых случаев... для их постов и положений... при обмене в любом неопределенном отклонении от «общих условий». Режим или порядок лишают политическое тело свободы передвижения. По замечанию Жан-Люка Нанси, поскольку этот режим себя исчерпал, возникает подозрение, что сама «политика перестает быть заботой инкорпорированного смысла», скорее всего она начинает и заканчивается только «телами». И дело вовсе не в том, существуют или нет справедливость и несправедливость, равенство и неравенство, свобода и заточение – речь здесь идет не о том, чтобы наделить данные вещи значениями, а скорее всего о том, чтобы дать им место (и места) и даже измерение (хотя они по сути безмерны)<sup>[16]</sup>. Уже достаточно того, что политическое тело просто существует, и из этой априорной предпосылки уже затем выводятся все остальные смыслы. Витальный смысл органического развития уступает место изначальному утверждению необходимости существования единства: политическое затухает внутри затвердевающего *corpus*'а, в нагромождении «тел». Смысл человеческого тела как машины (Ламетри) легко переносится на сферу социального, находя в нем столь же сходные, но уже не обязательно органические тела, а сама политика как констатация процесса орга-

нического роста начинает подменяться механическими приемами манипулирования и регуляции.

В политической философии XVII–XVIII вв. от Гоббса до Руссо – человеческое тело и социальный корпус по сути идентифицируются; один и тот же термин «corpus» начинает обозначать одновременно как телесную оболочку человека, так и некий текст, в котором заключены доктрина или свод правовых норм. Жан-Люк Нанси говорит, что моделью corpus'a является Corpus Juris, собрание или компиляция институций и норм, это «не хаос и не организм – corpus расположен не столько между ними, но скорее в стороне», это проза иного пространства, что так характерно для пространства права<sup>[17]</sup>. «Юридизация» социального тела, однако, не могла полностью дезавуировать идею органичности, если не понимать организм исключительно в биологическом смысле (так же, как и концепция «человек-машина» Ламетри не отрицала идеи органистичности, воспринятой на ином, более высоком уровне, чем уровень биологического или даже физиологического понимания). Густав Радбрух, указывая на эти крайности органической теории, заметил, что подобная биологизация «юридического лица» стремится представить целевое объединение таким образом, как «если бы оно существовало в природе», или в лучшем случае выразить свои телеологические утверждения на языке естествоиспытателей. Однако общность юридически очерченного лица, corpus'a, прежде всего должна оцениваться с точки зрения его цели,

общей «надындивидуальной цели». Именно для ее реализации индивиды объединяются в целевое единство. Таким образом рождающееся «юридическое лицо» представляет собой по своей реальной сути общность индивидов, объединившихся и действующих посредством и во имя надындивидуальной цели в телеологическое единство<sup>[18]</sup>.

Corpus выступает вовне в самых разнообразных корпоративных формах. Исторически их интеллектуальная разработка начинается с рождения теории «братства», связанной с именем Пико делла Мирандолло, проходит через боденовские размышления об «объединениях» и достигает этапа обстоятельного описания формы «корпорации», которое встречается уже у Руссо, Гегеля и Токвиля. Позднее проблеме «объединений» и «групп» особенно плодотворно разрабатывали О. фон Гирке, Ф. Теннис, Георг Зиммель и, конечно же, Эмиль Дюркгейм. Социологические аспекты проблемы самым тесным образом оказывались связанными с ее правовыми аспектами.

У О. фон Гирке в его теории «союзного лица» в основе лежал известный прототип частноправового объединения и публичноправовой корпорации. В развитии теннисовской идеи о противоположности «общности» и «общества» между двумя крайними формами единения – «отношением», только предварительно намечающим контуры будущего единства, и «корпорацией», окончательно завершающей этот процесс, – он располагал понятие «совокупности», хо-

тя и включающей в себя, подобно «корпорации», множество взаимосвязанных вещей, однако в отличие от нее не способной на «действительное воление», поскольку «совокупность» не могла сформировать общего решения до тех пор, пока сама не организуется в некое более артикулированное объединение и не сформирует какой-либо собственный представительный орган, «комитет» или «совет» (Ф. Теннис).

Корпорация же существует именно благодаря тому, что ее как форму «вместе мыслят многие» и ее отличительной чертой является именно способность к общему волению и деянию, к общему принятию решений. Эта форма уходит своими корнями в ту изначальную сплоченность, которая и есть «общность»: Ф. Теннис полагал: несмотря на то, что первоначальная совместная сущность, выражавшаяся в совместном проживании и взаимодействии, модифицируется, она при этом все же сохраняется и может обновляться в совместной жизни вообще и в политической жизни особенно. Поэтому и народ, тем более если он сумел сплотиться в государственный союз, также хочет как народная общность представлять собой единство, которое может «возрастать в национальном сознании и национальной гордости», правда, легко теряя при этом свою первоначальную подлинность<sup>[19]</sup>. Общность (в теннисовском смысле) как органически вырастающее единство таким образом становится точкой отсчета для эволюции всего многообразия организационных форм соци-

ального бытия, а корпорация – ее завершающим этапом, когда социальность проявляет себя в максимальной формализованности и юридизации структуры и функций идеального объединения.

Отмар Шпанн, описывая корпоративное сообщество и стремясь сделать акцент прежде всего на нормативно-формализованных его характеристиках, дает ему достаточно архаическое и нечетко выраженное определение сословия. Когда определенная сфера общественной жизни оказывается в достаточной степени организованной (именно «организация» является ключевым термином в его анализе), она образует «сословие». Такие «сословия» или корпорации в широком смысле слова являются внутренне организованными сообществами или организованной системой жизнедеятельности, в которой люди имеют общие жизненные задачи, «выполняющие общую функцию в системе общественных отправлениях». Будучи органическими объединениями, и общество, и государство сами по себе внутренне расчленены и состоят из различных жизненных уровней и сфер общественного бытия, таких, как государство, церковь, хозяйство, выступающих в качестве «сословий». О. Шпанн подчеркивает: как таковым им принадлежит право, а самоуправление, соответственно, – свойственным им формам существования. Эта относительная самостоятельность и самоуправление «сословий» – корпораций – означает не более и не менее как «совместность различных органов власти». В политической сфе-

ре тем самым, считал О. Шпанн, «преодолевается избирательная система, либерализм, демократия. Потребность целого, его реальный суверенитет... становятся на место «народного суверенитета»<sup>[20]</sup>.

Неопределенность самого понятия о «правах народа» и его солидарности как следствия «общественного договора» преодолевалась в органической теории общества закреплением представления о четко оформленной и логически завершенной идее корпоративности. (Политическая история знает даже опыт создания целой государственной системы на основе только корпоративной дифференцированности). Корпоративная цельность существенным образом отличается от цельности национальной, этнической или «социальной вообще». Ж.-Л. Нанси полагал, что то моральное и политическое проклятие, которое репрезентирует уверенное и требовательное осознание «прав человека», всегда рискует маскировать под своей неоспоримой легитимностью другую легитимность, которая всегда была и остается легитимностью даруемого народу требования: «чтобы мы могли говорить «мы». «Мы» не может быть ни единым субъектом, ни разрозненной общностью, оно всегда выражает множественность, деление и взаимопроникновение, «мы» вместе не вообще, но всегда, всякий раз, определенным образом, «мы» говорит-ся о некоторых конфигурациях, группе или семье, а также и в отношении «всех», т. е. немого существования, лишеного «мы», целого универсума – вещей, животных и людей<sup>[21]</sup>.

Определение «мы» может размывать целостность, растягивая ее до пределов бесконечности, или, напротив, стягивать аморфное единство в артикулированную корпорацию. Когда король говорит «государство – это я», он намечает предельную границу, гиперконкретную точку, в которую может быть сведено «мы»: это логический предел тенденции, подспудно всегда тяготеющей к единству.



### **3. Секты и «воображаемые общества»: частный случай солидарности**

В своем трактате о «духе сект» Роже Кайуа указывает на иррациональный источник мотивации, побуждающий людей вступать в подобного рода сообщества, это тяга, стремление к «строгости» и аскетизму, свойственная некоторым членам большого общества, неудовлетворенным его рыхлостью и индифферентностью. Это – люди, охваченные жаждой нерушимой солидарности, стремящиеся отдать себя «такой власти, которая не будет щадить ни вещей, ни людей, ни даже самих принципов. Они жаждут такого закона, такого законодательства, которое не останавливается перед требованиями безусловной верности, но зато сулит таким энтузиастам полное упоение абсолютным торжеством»<sup>[22]</sup>. Сектантская общность, строго организованная на единстве идеала и цели, порождает солидарность, вектор которой не совпадает с направлением солидаризирующих процессов в большом обществе. Формируя собственные ценности и нормы, секта частично заимствует их из арсенала большого общества, частично же создает новые, идущие вразрез с нормирующей политикой большого общества. По сути секта представляет собой «воображаемое общество», заимствующее свою суб-

станцию у рационального, которое оно трансформирует в псевдорациональное, в противовес рациональности большого общества она выстраивает свою собственную. Большое общество содержит в себе радикальную антиномию и обречено на кризис уже в силу того, что сохраняет в себе объективную возможность преобразования воображаемого в рациональную реальность<sup>[23]</sup>. Группы, образующиеся внутри большого общества, намеренно отстраняются от него, демонстрируя свою инаковость и даже враждебность по отношению к тому конформизму и лицемерию, которыми пронизано большое общество. Это последнее создано исключительно для контроля и управления, его язык и функции сводятся преимущественно к формированию системы запретов, социальные проблемы его мало интересуют. Поэтому аморальности большого общества секта может противопоставить свою предельно строгую мораль, правила здесь ценятся превыше всего. Секта – прежде всего школа гордости и смирения, «гордое чувство обособленности от толпы уравновешено в ней добровольным рабством», внутри группы абсолютным долгом является солидарность. Все ее члены – избранные собратья и подчиняются они одному закону, отличному от общего права и «здорового смысла» большого общества.

Большое общество основано в равной мере на соблюдении как полезных правил, так и бессмысленных предрассудков, оно поддерживает ложную добродетель, состоящую из

«робости и глупости», настоящие общественные обязанности легко забываются. Поэтому государство вынуждено силой добиваться от граждан служения и подчинения. Общество только поначалу нуждается в привлечении живых энергий, очень скоро оно начинает тяготиться ими, опасаться их, отталкивать от себя и блокировать. Тогда наиболее ревностные из «энергичных людей» отходят от него и обращаются к сектам, тогда и образуются ассоциации, ставящие своей целью ниспровержение существующего строя. Большое общество, применяя к сектам репрессии, только усиливает доверие к ним массы людей, тем самым определив секты в качестве своего главного врага, и все его перебежчики направляются именно туда. Сектантская же оппозиция тем временем последовательно завоевывает власть, лишь внешне соблюдая правила политической игры, «толпу, склонную безоговорочно говорить «да» или «нет», ищущую повода для восторгов и упований, быстро очаровывают их посулы, знамена и страсть, ведь других-то просто нет»<sup>[24]</sup>.

В обществах, в которых хотя и присутствует государство, но нет монополии на легитимную власть к принуждению, т. е. в обществах с «переплетением конкурирующих легитимностей», правопорядок, безопасность и мир могут явиться в результате взаимного «клятвенного обещания» его членов. Если право и безопасность не гарантируются сверху из институтов власти и по принуждению, то они могут быть обеспечены путем «заговора»: это достигается прежде все-

го посредством договора и согласием, а затем и при помощи социального давления, которое может оказывать такой институционализированный договор как на внутреннюю, так и на внешнюю среду<sup>[25]</sup>. Но с юридической точки зрения такие сообщества «заговорщиков» (секты) могут быть определены только как преступные: ведь они отделяются от общества, чтобы низвергнуть его, а суровая нравственность секты действует только в ее пределах. В отношении всех других они не знают ни меры, ни закона, не считают себя обязанными кого-либо щадить, поистине они ведут себя как преступники. У них есть «необходимая душевная сила для такой крайности, и тех, кто осмеливается совершать зловещие подвиги, вызываемое ими восхищение товарищей, сознание своих заслуг перед делом, которому служит их фанатизм, с лихвой вознаграждают за переживаемые опасности». При этом каждый член секты должен видеть во всех остальных только взаимозаменяемых слугителей одного идеала, личные узы – неустойчивые, произвольные и противоречивые – не в состоянии обеспечить солидарность, поэтому в секте она основывается на принципе общей сопричастности. Чтобы служить превосходящей каждого из них цели, все члены секты обязаны подчиняться взаимным обязательствам и вместе с тем считают себя свободными от обязательств по отношению к посторонним людям. Те, кто образует секту, создают тем самым узкое и замкнутое сообщество, отделенное от большого общества, но способное однажды, в ходе своего разви-

тия, поглотить его. Чтобы объединиться, надо обособиться и изначальным актом становится акт отделения. Этим же актом создается и новая ассоциация – порывая с прошлым и со всеми нормами бывшего строя, сектанты хотят открыть новую эру.

В известной мере всякое «воображаемое сообщество» наделено на чудо. Проявление чудесного в политике превращает порождения воображения в инструмент земной власти, и чудесное занимает свое промежуточное место между сверхъестественным божественным и сверхъестественным магическим. Присутствие воображаемого в социальных и политических проектах не только не исключает, но, напротив, предполагает наличие рационального. Так, секта выстраивает свою политику и нормативность, соотносясь со строго логическими предположениями и силлогизмами, вполне осознанно допуская также присутствие в этих рассуждениях фактора чудесного. Светлое будущее должно прийти обязательно, и это постулат веры, а не доказуемости. Крушение старого большого общества неизбежно, и в это чудо необходимо верить. Объединение происходит ради самого объединения: такой союз дает каждому из участников сознание своего незримого превосходства, обусловленное не столько его публичной ролью, которую он играет в глазах толпы, сколько его истинной и потаенной сутью анонимного, скрытого под тайным именем человека, получающего «всевозможную поддержку от невидимого источника энергии», которая

и обеспечивает ему никем не предвидимое преимущество, становящееся решающим<sup>[26]</sup>. Масонская и вообще «орденская» солидарность поддерживается именно этой убежденностью в покровительстве могущественных сил, перед которыми адепт испытывает страх и восхищение и с которыми он связан страшной клятвой и обязательством.

Сообщества следует различать не по их ложности или подлинности, а по тому стилю, в котором они воображаются. Так, нация воображается ограниченной, поскольку имеет конечные, хотя и подвижные, границы, за пределами которых находятся другие нации, при этом ни одна из них не воображает себя соразмерной со всем человечеством. Нация воображается «суверенной», хотя данное понятие родилось только в эпоху, когда Просвещение и революция разрушили легитимность установленного Богом иерархического государства. Наконец, нация воображается как «сообщество», поскольку независимо от фактического неравенства и эксплуатации, которые в каждой нации могут иметь место, нация всегда понимается как глубокое, «горизонтальное» товарищество в отличие от государства с его вертикалью властвования. Что касается представлений о социальных группах, то они, напротив, проявляются как центростремительные и иерархические, а не ориентированные на границу и отнюдь не горизонтальные. Сектантские программы в связи с этим четко отличают нацию от государства, предполагая их раздельное существование. В воображении сек-

ты «политическое тело» есть строго институционализированная структура, отделенная от органической и естественно-природной субстанции нации. Секта, еще находясь в оппозиции большому обществу, т. е. составляя его часть, уже стремится отождествить свои собственные цели и принципы с общенациональными. На этом этапе своего существования она еще готова принять в себя все диссидентские элементы, эмигрирующие от большого общества. От них требуется только заверение в верности делу секты, которая заключает с ними своеобразный контракт. Результатом контракта на основе клятвы становится так называемое произволение, некое правовое образование особого типа, в котором понятие «произвол» подразумевает созданное по «договоренности», установленное, «уставное» право. Как замечает О. Г. Экеке, произвол здесь это «устав с характеристиками закона», т. е. право, действие которого распространяется только на определенную территорию (как в коммуне) или только на отдельных лиц, обладающих необходимыми качествами (как в гильдиях). Таким способом группа объявляет обязательными некоторые принципы своей жизни и сама готова подчиняться этим требованиям. Разумеется, речь здесь идет об особом праве для членов сообщества, к которому присоединяются все вступающие в него, «произнося при этом клятву»<sup>[27]</sup>. Группы, возникающие на основе социальных действий индивидов и договора, действий, направленных на достижение определенной цели, рождаются не из от-

ношений некоей предшествующей социальной «гармонии», а существуют в обстановке конфликта; объединения же, возникающие на основе «клятвы», рождаются уже в ситуации конфликта, и к их основополагающим целям также относится урегулирование конфликтов, существующих между их членами. Именно об этом и свидетельствует наличие особого права этих групп, т. е. корпоративное право<sup>[28]</sup>.

Солидарность в секте достигает предельного напряжения, когда все побуждения и действия ее членов соотносятся с их крайним критерием – смертью. Морис Бланшо в «Неопи-суемом сообществе», полемизируя с Батаем, замечает: обреченное на смерть сообщество относится к ней совсем иначе, чем к своей рутинной деятельности. Сообщество в этом случае не «осуществляет пресуществления своих покойных членов в какую-либо субстанцию или материю – родину, родную землю, нацию... абсолютный фаланстер или мистическое тело», оно само выявляется только в смерти другого, ибо «сама смерть также есть истинное сообщество смертных», их непостижимое сопричастие. Смерть стягивает соратников в единство с большей силой, чем сама жизнь, «радость перед лицом смерти», о которой рассуждал Батай, сопрягая ее с «чувством величия», прежде всего вызывается еще и глубоким чувством солидарности: сообщество, с этой точки зрения, есть не что иное как постижение его членами их «смертоносной истины, конечности и неповторимого избытка», на которых основывается конечность бытия. Со-



общество не стремится к общностному слиянию – «сопричастие к смерти» является здесь заменой истинного причастия (Батай также утверждал, что «жизнь сообща должна держаться на высоте смерти», на духовной высоте губительной напряженности»), «сообщество не есть обиталище власти, оно показывает, выставляет напоказ себя самое, включает в себя внешнюю сторону бытия», которое как раз именно эту сторону, смерть, исключает<sup>[29]</sup>. Секта, самоутверждаясь, противопоставляет себя всему миру, идя на смертельный риск. В этой ситуации большей вероятностью является ее гибель, чем победа, но как раз именно это ощущение парадоксальным образом оказывается важнейшим мотивом для сплочения ее членов, орудием солидарности.

Секта может поставить своей целью захват власти в обществе, в недрах которого сама она родилась, и в этом она похожа на политическую партию, обладая тем же социальным статусом и сходными целями. Большое общество очень скоро распознает угрожающую ему опасность, заметив твердую решимость секты уничтожить принятые институты, законы и обычаи. Репрессии дают небольшой эффект, чаще всего только укрепляя секту. Мощные и окрепшие секты особенно опасны для общества в силу своей секретности, солидарности, которая их связывает – по этим признакам также судят и об их устремленности к власти. Общество не без основания опасается их слишком твердо осуществляемых замыслов, достигаемых с помощью накопленной мощи, их интере-

сы находятся в явном противоречии с интересами общества. Вместе с тем, замечает Р. Кайуа, с ростом своего влияния в обществе наиболее крупные секты (такие, как масоны или иезуиты) стремятся утвердить свое положение и уже думают не столько о новых завоеваниях, сколько о сохранении завоеванного, и скоро сами начинают служить опорой порядка, который когда-то хотели преобразовать. На этом пути секта вступает в союз с той или иной политической партией, через ее посредство участвуя в управлении государством: «успех и порядок идут здесь рука об руку».

Придя к власти, секта постепенно утрачивает свою первоначальную сплоченность и фанатизм, однако первым делом она отбирает у индивида его элементарные права и некоторые слабые гарантии, защищающие его от произвола государства, которые все еще могут содержаться в законодательстве. Теперь она сама творит и применяет законы, устанавливает контроль за всеми сторонами жизни: «теперь все солидарно, словно монолит». Прежде всего секта преследует всяческую универсальную ценность, поскольку она сама существует лишь в противоположность всему остальному миру. Отождествив себя с нацией, она передает, внушает ей свой порыв и свою силу, бросая ее на борьбу с целым светом. «Придя к власти, секта сливается с нацией, принимая в себя ее мощь. Она наследует ресурсы государства, историю отечества и целый народ, который она принуждает к дисциплине»<sup>[30]</sup>. Провозглашение чрезвычайного положения – обыч-

ная мера, принимаемая победившей группировкой в ситуации захвата власти и политического переворота. Чрезвычайное положение – специальный акт, призванный механически и насильственно укрепить социальную солидарность в обществе. Децизионистские склонности секты, ее политическая решительность проявляются здесь со всей силой. Воображаемое порождает чрезвычайное, стремясь создать новую реальность. В ситуации чрезвычайного положения решение освобождается от любой нормативной связанности и становится абсолютным, власть демонстрирует здесь свое несомненное превосходство над действием правовой нормы и «два элемента понятия «право – порядок» здесь противостоят друг другу и доказывают свою понятийную самостоятельность, оставаясь при этом в пределах юридического»<sup>[31]</sup>.

## 4. «Право солидарности» (Ф. Теннис)

По определению Фердинанда Тенниса, форма сущностной воли или «самость» есть некое единство, которое само пребывает внутри другого единства и включает в себя, подобно организму, еще и другие единства. (Теннисовское деление объединительной воли на избирательную и сущностную явным образом напоминает средневековую дихотомию воли естественной и воли избирательной, которую можно обнаружить у Максима Исповедника. Если первая определялась как «стремление разумной сущности к тому, что сообразно единству», то вторая была связана с выбором между добром и злом, который делает индивид: такая воля появляется только после грехопадения, когда естественная воля подвергается «тлению»<sup>[32]</sup>. «Самость» как субъект избирательной воли может стать единством только в соотносительности с предполагаемым действием, поэтому она представляет собой некую фикцию, как и всякое универсальное единство рода, оставаясь при этом номинальным, идеальным и фиктивным. Действительность же всякого собрания, объединения прежде всего предполагает действительность репрезентируемого им лица. Являясь искусственным лицом, поскольку оно репрезентирует само себя, собрание в качестве субъекта избирательной воли может действовать только благодаря тому, что люди, входящие в него в качестве естественных

лиц, «сами полагают решения, согласованно высказываемые большинством из них в качестве избирательной воли этого единого, имеющего личностный характер воображаемого существа». В этом и состоит мистическая тайна репрезентации.

В исторической перспективе социальное развитие всегда направлено, как полагал Ф. Теннис, от статусной формы существования к форме контрактной, договорной. При этом право как опосредующий волю и социальность элемент в любом случае выступает как совместная воля и в этом смысле является «естественным» правом, т. е. формой тех отношений, материей которых будет совместная жизнь или переплетение волевых сфер. Тогда естественная и простая (сущностная) воля общества становится конвенцией, соглашением, которое и представляет «естественное» право в этом «квазиобъективном разумении»<sup>[33]</sup>. Субъект такой воли не может быть задан ни всеобщим, ни особым контрактом в качестве единства, если оно уже не было установлено особым определением: после этого такие единства соотносятся друг с другом (так же, как и контракты), становясь объективно-реальными, только благодаря всеобщему охватывающему их единству. Последнее же, если оно представлено неким единым лицом (например, государством), может в свою очередь также утверждать и назначать другие, зависимые от него единства, которые не основываются на индивидуальных контрактах, но являются только «субъектами его отдельных

массивов», частями этого тотального единства и избирательно-волевой сферы. Именно отсюда берет свое начало теория «юридического лица»<sup>[34]</sup>.

Если рассматривать общество с точки зрения «органической» теории, то «естественное право» представляется наиболее близким по своему происхождению и характеру к этому продукту социальной эволюции. По мысли Ф. Тенниса, органический характер «общности» связан с органикой «естественного» права, уходящей корнями в обычай, традицию, здравый смысл, а, возможно, и в божественное прошлое. «Общество» приносит с собой и новое право, государственное или политическое, вместо органических атрибутов несущее в себе черты механистичности и внешнего произвола. Тогда и солидарность подменяется тотальностью, а отдельные корпоративные образования, представлявшие живыми членами единого космического организма, поглощаются уже другим единством, новой государственностью, уже ничем не напоминающей своего дальнего предка – патриархальную семью. Государство, с одной стороны, представляет собой универсальную общественную связь (защищая своих субъектов), с другой – оно выражает и претворяет в жизнь само это «естественное» право. Как и всякое конституируемое объединение, государство, полагает Теннис, представляет собой некое «вымышленное или искусственное лицо». А «естественное» право выполняет роль посредника между ним и другими лицами, как между доверенным

лицом и его доверителями.

«Естественное» право выступает здесь как конвенциональное право, включающее порядок (конституция), посредством которого оно выражает свою действительную волю. По своему правовому определению государство уже является не чем иным, как учредителем, представителем и исполнителем всех «естественных принудительных прав». Но чтобы добиться осуществления права, оно «нуждается в познании», и правилам, по которым государство «интерпретирует существо права», оно придает форму уставных и обязательных для исполнения положений. Тем самым государство может формировать любое право и этой неограниченной экспансии законодательной власти, вытеснению «естественного» или конвенционального права правом государственным или политическим может противостоять только («гражданское») общество. Но если рассматривать государство как «ипостась общества или социального разума» (как это делает Гегель), которое считают «абсолютным лицом», тогда и право государства будет восприниматься как «право природы», и вся юрисдикция в целом попадает в зависимость от государства и исчерпывается применением его законов<sup>[35]</sup>.

Corpus Juris некогда представлялся европейскому разуму идеальным аналогом корпоративной структуры и формы как таковой. Потрясающая способность римской церкви адаптировать для собственных нужд и сохранения собственной организационной целостности систему римского права

или, как говорил Карл Шмитт, «быть пронизанной юридическими элементами» способствовала восприятию римского права европейским сознанием как некоей панацеи и универсального средства. Фердинанд Теннис, как и большинство немецких политических философов, со скептицизмом воспринимал эту роль римской юридической традиции. Принятие в готовом виде «всемирного» римского права послужило дальнейшему развитию «общества» (как особой формы единения) в недрах христианской цивилизации, поскольку в качестве научной и рациональной системы это право отличалось простотой и логичностью, в письменном виде оно казалось воплощением разума и целесообразности. Однако на практике оно способствовало разложению всех общностей, противостоящих умозрительным и воображаемым конструкциям частного права. Для этой рациональной теории любая «общность» (как специфическая форма единения) представлялась аномалией и нелепостью, а «тезис о том, что никто не может быть удержан в рамках той или иной общности против своей воли» подрывал само основание права общности и общностной солидарности. Параллельно римскому праву развивалось также философское и рационалистическое «естественное» право, преимущественной сферой влияния которого становилось публичное право. Ф. Теннис замечает в этой связи: с учетом воздействия публичного права на частное (или государства на общество) это «естественное» право использовалось для осуществления кодифика-



ции и планомерного законотворчества и в этом своем значении «еще и ныне не сыграло всей своей роли: понятое как идея справедливости, «естественное» право представляет собой как бы «вечное и неотъемлемое владение человеческого духа»<sup>[36]</sup>.

Ф. Теннис понимал «общностное» право, с которым он отождествлял «естественное» право, как порождение человеческого духа, как систему идей, правил и положений, которую можно сравнить с неким органом или «произведением, возникшим благодаря соответствующей многократно повторяющейся деятельности». Его основой является некая, по выражению Тенниса, «протоплазма права», изначальный и необходимый продукт совместной жизни и мышления индивидов. Поэтому изначальный характер такого права следует понимать не как временную, а как вечную, исходную, как некую мыслимую вещь, идеал будущего или прошлого, только как «предположение» о том, что он в какое-то время действительно существовал. Такой идеал мыслится не как историческое воззрение, но только как вымысленная целесообразная схема, призванная служить перенесению этого понятия на грядущую действительность, т. е. как утопия.

Для социальной «общности» и «общества» право выполняет роль иммунной системы, защищающей их от проникновения разлагающих элементов. Склонный к унифицированию и кодификации характер права призван обеспечить солидарность в сообществе, а иерархичность норматив-

ной системы гарантирует необходимый ему порядок. Вместе с тем присущая праву склонность к абстракциям (в пространстве и во времени) и заимствования могла в любой момент подвергнуть оригинальную и неповторимую структуру и устройство корпоративного объединения угрозе редуцирования и искажения. В этом смысле особую опасность всегда представляло именно так называемое естественное право. Рожденное традицией или божеством, «естественное» право более всего подходило на роль вечного регулятора, выстраивающего социально-структурные отношения в «воображаемом обществе». Замкнутая топография утопии предоставляла этому праву достаточное, но закрытое пространство, гомогенность которого передавала ему свои качества: «естественное» право в этих условиях способствовало унификации, переходящей в солидарность. Более того, при соответствующем религиозном и моральном наполнении «естественное» право могло превращаться в священное и божественное право. Однако оно становилось иным, если аналогии гражданского права распространялись на неограниченную сферу, создавая некое «всемирное» право, и тогда связь между «естественным» и общим правом окончательно разрывалась. Тогда само гражданское право становится ограничением, которое «налагает на себя сохраняющаяся эмпирически свобода человека» – ведь всякий особый, конкретный порядок по сути случаен, а необходим только порядок «вообще», миропорядок, хотя и он необходим не как действитель-

ность, а лишь как «средство к разумной жизни». Вот тут-то как раз изобретается и конструируется тот самый абстрактный человек, «самая искусственная и самая рафинированная из всех машин»<sup>[37]</sup>.

## **5. Солидарность: пространство, центр и периферия**

Отто фон Гирке, вспоминая о теократической идее, некогда пронизывавшей все средневековое мировоззрение, подчеркивал, что исходным пунктом этой идеи всегда оставалось представление об универсуме, «одушевленном единым духом», и об «организме», созданном по единому закону. Принцип единства считался тогда исходным для любой социальной конструкции, поэтому и «человечество в его тотальности понималось как особое целое в мировом целом», имеющее особую совокупную цель и выступающее как основанное самим Богом и монархически управляемое «государство». Это «государство» учреждало единство, из которого всякое частное целое (например, универсальная церковь и универсальное государство) черпали свою особую единую сущность<sup>[38]</sup>. Право при этом свойственным ему нормативным образом определяло как само строение этого живого целого из его частей, так и осуществление его единства в множественности этих частей. Правовые положения главным образом определяли тот тип организации, при помощи которого эти связанные в единое целое элементы только и могли сформировать единство. Когда индивидуально-правовые отношения сплетались в органическую связь, они испыты-

тывали кардинальное социально-правовое преобразование, из которого и происходили все своеобразные формы частного права (собственности, вещных прав, обязательственных отношений и т. п.). Государство же, поставленное своей полной суверенной властью выше всех остальных форм, присваивало себе право высшего порядка и давало возможность «принимать в известном объеме участие в преимуществах публичного права лишь таким сообществам, которые оно признает публичными установлениями». В результате этого каждому типу общественной корпорации как одному из составляющих членов правовой тотальности оказывались принадлежащими своеобразные комплексы норм, все частное «союзное» право дробилось в соответствии с различием союзных цепей и многообразием союзных форм. «Великие социальные личности, образование которых и развитие составляют главное содержание мировой истории, каждая в отдельности так своеобразно установила и преобразовала свой жизненный порядок, что в каждом конкретном государственном или церковном праве господствует система особых правовых идей»<sup>[39]</sup>: правовая цельность распадается на замкнутые правовые монады, каждая из которых становится отдельным центром властного притяжения, отдельным «государством» в мировом государстве.

Для правовой материи принцип «единства в многообразии» выражается прежде всего в иерархии норм и определенной конвенциональной связи между отдельными правовы-

ми порядками. (При этом даже состояние конфликта между ними может рассматриваться как базирующееся на «праве войны» и оправданное этим особым правом). «Протоплазма» права, или первоформа, трансформируется в четко артикулированные и кодифицированные нормы и системы, априори предполагающие наличие некоего эффективного центра, вновь стягивающего разбросанные правовые элементы в стройное и подчиненное общей цели единство. Единый суверенитет, распадаясь, порождает множество новых суверенитетов. Эти суверенитеты могут входить, объединившись, в более обширную, «имперскую» структуру (когда Отмар Шпанн говорил о «сословном государстве», он имел в виду именно такую «федерацию» суверенитетов: в сословном государстве господствует не механическое равенство, а органическое неравенство. В нем господствует не абстрактная внешняя свобода, но «органическая» свобода, которую легко можно соединить с плодотворным воспитывающим принуждением. И тогда на место пустого понятия «свободы» встает понятие «службы целому»<sup>[40]</sup>). Во все великие эпохи, несущие на себе мистический отпечаток и предоставляющие центру столь сильную власть, неизменно существовал мощный иерархический элемент, который поддерживал, но чаще всего подавлял общественное тело<sup>[41]</sup>: формируя иерархии и порядок, государство накапливало мощь, которая в определенный момент перехлестывала через установленные ей границы, общество-организм тогда разрастался, осуществ-

для свою внешнюю экспансию. Его целостность при этом не утрачивалась, но лишь трансформировалась.

Современное общество как «организм» – безгранично, но не беспредельно, подобно той земной поверхности, которую оно занимает. В современной идее мирового общества уже отсутствует то единство «порядка и локализации», которое Карл Шмитт определял как «номос Земли». Теперь «империя» – это уже не часть более обширного государственного образования и не простое местоположение в пространстве мира. Это «идея социума, ориентированного на пространство закона». Определять, делить, закреплять – эти функции становятся главными в существовании «номоса Земли» и могут реализоваться только в конвенциональной юридической форме. Когда общество переходит от «традиционных мифов к мифам закона», оно совершает одновременный переход к более концентрированным формам политической власти (как, например, традиционные общества, объединяющиеся в огромные религиозные империи). Когда какое-то общество принимает право, которое считается «соответствующим естественному порядку и разумной организации, то это общество неизбежно переходит также и к государственной форме власти»<sup>[42]</sup>, государственность, как и право, априори презюмирует политический централизм и единство. Уже античности была знакома идея мирового государства и всемирного гражданства, но только Средневековье сформулировало концепцию органически расчлененного и охватываю-

щего всю землю сообщества, которое слагалось не непосредственно из отдельных индивидов как «граждан мира», но из ряда «союзов господства» и лишь через целый ряд промежуточных степеней приводило к отдельному человеку (Ф. А. фон дер Хайдеге)<sup>[43]</sup>. Поскольку отдельный индивид не мог позиционировать себя в качестве самодостаточного статуса (если не принимать во внимание амбиции анархизма штирнеровского толка), он всегда оказывался в орбите властвования какого-либо суверенного центра. При этом он освобождался от всякой политической ответственности, но зато подвергался двойной угрозе и вменению вины: во внешнем отношении, когда он рисковал выступить против интересов своего суверена, и во внутреннем отношении – «это была вина того, кто эмигрирует в анонимности» (Р. Козеллек)<sup>[44]</sup>. Закон не знал конкретного и персонифицированного субъекта, для него любой субъект – только абстрактный субъект права и объект для применения санкции.

Рост национальных государств, выделившихся из структур «имперского» сообщества, привел к большой внутренней солидаризации отдельных обществ, прежде находившихся на более низкой ступени организационной иерархии по сравнению с «империей». «Сверху», от «империи» они восприняли совершенную власть и свободу политического действия, уже не признавая над собой более высокой и решающей инстанции; «снизу» они втягивали в свою орбиту более мелкие сообщества, субструктуры, лишая их самосто-



тельности и принимая на себя право «через войну или судебный приговор» выносить решения о жизни и смерти подчиненных им индивидов. «Империя» как всеохватывающий космос и целое уже семантически не совпадала с «универсальным государством» античности, теперь она включалась в такую картину мира, в которой все составляющие части этого космоса уже не сводились к «имперскому» единству и где идеалом становилась своеобразная христианская светская «империя» (как это представляли себе доминиканцы и иезуиты), т. е. достаточно ограниченное, хотя и полное сообщество (по замечанию Г. Миттайз, такая «имперская» идея еще раз мелькнет только в «Монархии» Данте, а болонские постгlossаторы попытаются соединить «идею единой и всеохватывающей имперской власти и ее универсального притяжения на право с реальностью особых политических образований», – и поскольку они философски истолковывали особенное как форму общего, – рассматривать власть отдельного государства только как форму участия в имперской власти»<sup>[45]</sup>).

Представление об «империи» требует центрирующей инклюзивности, простирающейся вплоть до самых крайних обитаемых границ, и в этом состоит настоящая сердцевина геополитики как таковой. «Империя» не профилировалась относительно других «империй», что не мешало ее пониманию как политически оформленной, всеохватывающей и органически встроенной в космос социальности. По мере

разрушения социального космоса «империи», разрушался и весь совокупный миропорядок, а частные сообщества тут же начинали притязать на такую полноту суверенитета, какой не могла себе позволить даже сама «империя» в ее космической целостности<sup>[46]</sup>. Особенность «империи» и, в частности, римской традиции имперского права состоит в том, что она доводит совпадение и универсальный характер этического и юридического принципов до предела: «империя» выступает в качестве гаранта мира и справедливости всех составляющих ее народов, она сама производит этические истины, формулирует правовые нормы и сохраняет при помощи имеющихся у нее средств («справедливые войны») социальный мир<sup>[47]</sup>.

Имперский принцип – это своеобразная транскрипция принципа «демократического централизма». Органически вырастающий из периферийных образований центр направляет на окраины «империй» знаки и указания, соотнобразуясь с установленной иерархией и распределением компетенций. Степень единения определяется здесь прежде всего эффективностью функционирования этой системы взаимодействия. В реально существующих моноцентрических макросферах властвования типа «империй» власть посредством радиального излучения исходит из некоего центра, испускающего лучи подобно Богу и Солнцу. Петер Слотердаjk цитирует анонимного античного автора трактата «О мире»: поскольку Бог не в состоянии сам прилагать руку ко всему, что

требует его заботы, но подобно неподвижному двигателю он может «посредством одного-единственного символа власти приводить в движение весь аппарат господства, с помощью которого до последних мелочей исполняется все то, что соответствует намерениям всепроникающей мудрости властителя». Такая мудрость в прямом смысле слова не знает границ. Суверен – это тот, кто сам присутствует в своем представителе, представительство – это «воплощение властного центра в некоей отдаленной точке, словно центр сферы обладает способностью посредством своих представителей... как бы реально присутствуя, сообщаться с каждой точкой внутри своей окружности». Для факта представительства решающим является вопрос, присутствует ли в представителе господствующий принцип как опосредованный и непосредственный одновременно: «суверенитет неразрывно связан с его воздействием на дальнейшее». Что же касается возможности чистого представительства в политическом пространстве, то его «каскад... берет начало на вершине метафизической пирамиды – в фигуре монарха, который чувствует, что сама логика его поста вынуждает преподносить себя наместником божественных сил, а при теократических эксцессах – даже их инкарнацией!»<sup>[48]</sup>

У Платона в «Государстве» символом духовной слепоты выступает пещера, закрытое пространство, наполненное искаженными отражениями действительных вещей. В терминах политико-правового дискурса этот символ может ис-

пользоваться для обозначения закрытой общности, утратившей связь с целым, с единством, однако порожденной и незримо управляемой из невидимого центра. «Пещера» и корпоративность в качестве принципа синонимичны, «пещера» – это сплошная граница, ограниченность. Выход из «пещеры» означает обращение к свету истинного знания, открытость, узнавание настоящего и властвующего центра, разрыв с периферийностью. Символ пещеры всегда предполагал наличие замкнутости, закрытости и сementической целостности пространства, у Освальда Шпенглера этот символ ассоциируется также с кругом магических религий, каждая из которых одновременно является «орденом», т. е. сообществом особого рода, коллективно-духовно призванным служить высокому и удаленному, закрытому от всего низменного и плотского («только ордену удалось задействовать понятие службы и служения, нашедшее, в конце концов, применение внутри негосударственного сюзеренного владения ордена и саму административную систему в качестве несущей конструкции своего государства»<sup>[49]</sup>). Освальд Шпенглер в противопоставлении «фаустовского» и «магического» человека, для которого пространство представляется «мировой пещерой», подчеркивал: если для первого из них первичным является «я», т. е. сила, опирающаяся на саму себя, то для второго с его магическим бытием всегда существует только пневматическое и коллективно-духовное «мы». В «магическом» человеке пребывает нечто иное, чуждое и высшее:

магическое божество есть та неясная, загадочная внешняя сила, пронизывающая собой всю волю и мысль этого человека. Для него не только мировое пространство, но и мировое время оказывается «пещерообразным» («всему свое время»), в этой культуре разделение политики и религии принципиально невозможно. Всякая магическая церковь – это всегда орден, а магическая нация – это совокупность, орден всех орденов, который подразделяется на все меньшие и меньшие кружки. Целостность «мировой пещеры» (*civitas*, ранее обозначавший совокупность тел, а затем уже консенсус тех, кто принадлежит этой целостности) включает в себя как посюсторонность, так и потусторонность как правоверных, так и благих ангелов и духов, даже государство составляет в этой общности только лишь небольшую единицу ее зримой стороны и его действенность определяется этим целым. Религиозное и политическое неразделимы, светское и духовное право составляют здесь одно и то же, государство, церковь и нация образуют духовное единство<sup>[50]</sup>. (Интерпретируя эту идею в архитектурно-пространственных терминах, П. Слотердаjk по этому поводу замечает: самосохранение в магических концентрациях воли «позади собственных стен» и одновременно соответствие территориальному императиву, когда духовные силы поступают из «храмов, стен и хранилищ», – в этой пространственной формуле единства заключена некая сфериологическая тайна успеха всемирно-исторической архитектурной фигуры Города. Городские стены

здесь следует рассматривать только как морфологический эксперимент по созданию некоего большого мира, космоса, который представлял бы собой и внутренний мир, вынашивающий самого себя, и собственный мир его создателей, воображаемое здесь сливается с онтологическим<sup>[51]</sup>). Образ пещеры уступает свое место безобразному бесконечному, город-полис превращается из самодостаточного и воспроизводимого единства в бесконечный, но внутренне упорядоченный космос с единым управляющим и властным центром, космос, принимающий идеальную форму сферы.

Но теософская мистика шара одновременно с этим высвобождает центробежные силы: ставший бесконечным, Бог утрачивает свое центральное положение в духовном пространстве, уступая свое место плюрализму силовых точек, осуществляющих свое индивидуализированное существование. (Жан-Жак Руссо, заметив это, говорил: «На свете нет существа, которое определенным образом нельзя было бы рассматривать как центр, общий всем прочим». Поэтому теперь мы внезапно оказались на пути, идущем «через весь земной шар, и бежим к самым внешним регионам универсума».) Но поскольку господствующий центр, который так никогда и не исчезает, обладает способностью воздействовать даже на удаленное, словно он сам находится там, то пробным камнем для реального присутствия оказывается презентация носителя власти при его реальном отсутствии. «Черпая знаки суверенитета из себя самой, власть рассылает представи-

тельства, которые вместо нее присутствуют там, где ее нет, при этом она делает все возможное, чтобы у нее не наблюдалось какого-либо роста дефицита импозантности». Именно там, где ее нет, она должна уметь присутствовать так, словно ее в избытке.

Центр оказывается повсюду, окружность – нигде – эти определения лишают божественное последних качеств «пещеры» (в платоновском и шпенглеровском смысле) и даже малейших признаков космического дома. Сколь бы успешной не была метафизическая «политика границ», с этим решительным переходом через окружность использование Бога «в целях регионального и имперского пространственного очарования приходит к концу». После поворота к актуально бесконечному в понятии Бога более не находит утешения ни одна держава, ни одно жизненное единство, ни одна региональная власть. Вследствие этого все локальные державы, «священные царства», замкнутые законы влияния, непроницаемые заколдованные круги могут почерпнуть только информацию о том, что в качестве приниженных смысло-образов они уже оказались растворенными в некоей трансцендентной океанической среде<sup>[52]</sup>. Как заметил Александр Кайре, бесконечная вселенная новой космологии, бесконечная и по длительности, и по протяженности, в которой бесконечная материя, согласно вечным и необходимым законам движения, «бесконечно и бесцельно в вечном пространстве» унаследовала все онтологические атрибуты божественного

(«но только эти – все остальные ушедший Бог забрал с собой»<sup>[53]</sup>) организатор и устроитель вечной социальной солидарности, ее невидимый первоисточник ушел из истории.



# **Глава II**

## **«Органический» правопорядок и правовой «солидаризм»**

### **1. «Имперская» форма целостности (Ю. Эвола)**

Понятие «солидарность» в настоящее время оказалось чрезвычайно емким и многозначным. Его идеологическая наполненность имеет уже вполне определенную смысловую традицию, питаемую прежде всего фактами современной истории. Целые политические течения и государственные институты с большим или меньшим основанием присваивали себе символику этого феномена.

В рамках ординарного политического сознания солидарность представляется тождественной единству. Не органическому и натуральному единству, но единству активному, сложившемуся на основе однажды принятого вполне осознанного решения. Быть солидарным (с чем-то) означает выразить свою политическую позицию. Однако еще более характерным признаком солидарного поведения оказывается подчинение принявшего решение индивида некоему соци-

альному, политическому или религиозному целому, некоей системе целей и взглядов, до этого момента существовавших отдельно от сознательного существования индивида.

Условием такого подчинения целому является независимый от индивидуальных волей трансцендентный способ его существования. Такое целое отнюдь не будет простой суммой индивидуальных волей. Оно должно быть само порождено некоей трансцендентной инстанцией. Религиозная секта, орден или государство своим происхождением всегда обязаны некоей первичной силе, метафизический характер воздействия которой не поддается рациональному анализу. Если в исторической ретроспективе рождение этих институтов и объясняется актом преемственности, то сама первичная инстанция, их сформировавшая, все же остается в непроглядной мгле прошедшего; первичный характер рождения секты или государства точно так же не может быть прояснен с точки зрения политической или правовой легитимности: во всех случаях первичный акт творения остается подобным акту сотворения нового мира, сотворения из ничего, когда сам акт творения передает свою энергию нарождающемуся политическому и правовому космосу. В плане пространственном такая целостность может складываться как путем экстенсивного поглощения, включения в себя и подчинения собственному структурному построению многообразных элементов (и в этом случае мы имеем перед собой «имперский» тип целостности), так и путем внутрен-

ней концентрации, отбора, исключения чуждого, достаточно жесткой унифицированности всех входящих в нее, эту целостность, частей (тогда этот тип целостности можно обозначить как «орденский»).

Очевидная условность такой типизации, тем не менее, позволяет отметить важнейшие черты объединений, которые в исторической ретроспективе подпадают под наименование, ранее имевшее реальное употребление, под наименование «органических» или корпоративных государственных образований. Множество примеров вполне реального их существования дает нам как эпоха Средневековья, так и Новое и Новейшее время, когда такие образования стали носить уже ярко выраженный экстремальный и даже экзотический характер. Так, опыт практического построения «корпоративного государства» не смог дать ожидаемых результатов хотя бы в силу того, что «авторитарная демократия», положившая в свое основание приоритет и целостность «наций» как фундаментальный принцип, не была в состоянии адекватно определить роль государства в этом процессе. Государство, само будучи «корпорацией», не смогло органическим образом сочетать в себе весь механический набор включенных в него более мелких корпораций и синдикатов, не связанных с ним внутренней идеей единства, государство стало лишь механической скрепой, тогда как национальная идея, неясная и аморфная, была воспринята как объединяющее начало социальной целостности.

За чертой легитимности и признания оставалась зона иррационального и трансцендентного, с которой умозрительно связывался факт возникновения политической целостности. Вся система власти и правоотношений в ней выстраивалась с учетом этого факта, независимо от того, какой смысл вкладывался в описание этого первоисточника. Им могли быть божественное изволение, «народная воля» или какое-либо историческое или природное явление. Всякое политическое целое должно было иметь свой перво-акт, и только тогда оно приобретало предназначенную ему форму и завершенность. При этом подразумевалось, что целое включает в себя множественность – признак, в области политического всегда обозначающий «имперский» тип властвования, – где полюсность органически сочеталась с центрированностью. «Империя» в этом смысле представляла собственное «семиосферическое единство», подразумевающее неизбежное присутствие центра во всякой удаленной от него точке. Следует помнить, что римский имперский титул не просто обозначал определенный ранг, это была прежде всего теологическая категория, отмечающая собой присутствие повелевающего центра всей имперской космосферы<sup>[54]</sup>. В первую очередь римский термин «*imperium*» был предназначен для описания наднационального территориального могущества. Кроме этого, он явно намекал и на наличие некоего безусловного права повелевать, права, основанного на особом мистическом сочетании силы и авторитета. Если сила могла быть вы-

ражена при помощи математического или физического эквивалента, то авторитет имел исключительно социальный характер.

В специфическом сочетании *imperiū* механическое наращивание силы еще не означало также и роста авторитета, *imperiū* выполнял только роль формы, в которой натуралистические элементы особым образом срачивались с элементами духовными. Авторитет же обозначал прежде всего признание, т. е. готовность индивида присоединиться к могущественной духовной целостности, частью которой он становился. Авторитет исключал выдвижение каких-либо условий, недоверие к себе и критику в свой адрес. Признавая принцип верховной власти, одновременно должно было признавать и его абсолютный характер. Только такое допущение и позволяло власти (как силе) приобрести некие признаки законности: власть, сливаясь с авторитетом, приобретала силу закона, становилась его последней инстанцией; закон же, обосновывающий и оправдывающий властное насилие, выстраивал целую цепочку логических аргументов в пользу авторитета власти. Во всяком случае подчинение закону казалось в этой ситуации более оправданным и простибельным, чем беспомощное подчинение голой властной силе. Юлиус Эвола в этой связи заметил, что всякое подлинное политическое единство является одновременным воплощением идеи и власти, чем и отличается как от всякого фактического единства натуралистического характера, основан-

ного на «естественном праве», так и от любого другого союза, обусловленного исключительно общественными, экономическими, биологическими и утилитаристскими факторами<sup>[55]</sup>. Определяющим признаком *imperium* оказывается, с этой точки зрения, не пространство и не множественность составных элементов властвования, но именно идея единства.

В римской традиции была отмечена связь между понятием империи и понятием вечности, что придавало самой идее имперского властвования трансцендентный характер. Вечное властвование, вечное царство были призваны спасти мир, который также понимался не в физическом или даже политическом смысле, но прежде всего как «космос», оплот порядка и устойчивости, стоящий на пути сил хаоса и распада. Позднее византийская политическая идея еще рельефнее подчеркнула сакральный характер такого типа царствования, где империя уже понималась как символический образ небесного царства, а земной владыка – как владыка вселенной, властвующий одновременно как над временным царством, так и над царством духовным. Его формальное право в качестве универсального распространялось даже на те народы, которые еще не были подчинены реальной имперской власти. Здесь религиозная идея или религиозное ощущение объединяли людей, подчиняя их некоему более высокому принципу, чем факт территориального или административного единства. Главная идея империи: идея обеспе-

чения мира в пределах своего (в идеале вселенского) пространства – мира, понимаемого как целостность и космос, т. е. упорядоченное и обустроенное пространство бытия. Это был отрыв от его натуралистической, родовой и природной основы. Это была Империя в полном смысле этого слова – могущество и власть, соединенные с единством целей и ценностей, лежащих за пределами природного существования. Подданные римского императора становились римлянами уже не в этническом или чисто юридическом смысле, но как «люди, обладающие данным свыше благословением, поскольку они живут в мире, который обеспечивается законом, отражающим божественный закон».

Имперская вселенная соединила в себе категорию благодати и категорию права в его высшем смысле, потенциальная связь, существовавшая между принципом государственности и принципом универсальности, проявилась в росте универсальных форм политического существования: там, где существовали влияния, направленные на «устроение жизни за пределами природы» (духовной, социальной, политической), неизбежно стали возникать формы, уже не связанные только с частностями. Эвола был уверен в том, что в любой рождающейся форме «традиционной организации» всегда оказывается скрытым и некий более высокий принцип, вступающий в действие, когда данная организация «возвышается до уровня и идеи империи»: «существуют тайные узы влечения и родства между отдельными традиционными фор-

мациями и чем-то единым неделимым и вечным», иногда эти узы влечения смыкаются, и тогда в каждой из этих формаций проявляется то универсальное, что их превышает, и рождается некая «таинственная сила откровения, обладающая высшим правом», сметающая все партикулярные границы: на уровне же идеалов традиционную идею закона и государства с имперской идеей всегда связывает единая линия. (Вновь подобная идея империи промелькнет в гиббеллинское Средневековье, когда Данте будет отстаивать за ней те же сверхъестественное происхождение и целенаправленность, которые были присущи прежде только религиозным и церковным институциям. И уже после эпохи Гогенштауфенов имперская идея сменяется идеей империалистической).



## **2. Политическая целостность и «орденская» форма объединения**

Властный авторитет локализуется в некоей высшей (трансцендентной) точке целостности. Любая иерархия предполагает наличие собственной вершины, нахождение истоков законности и авторитета также требует обнаружение такого первоначала, и Юлиус Эвола по этому поводу замечал: невозможно отступать от одного каузального уровня к другому до бесконечности, все равно рано или поздно мы неизбежно достигнем предела причинно-следственной цепи в некоей крайней точке, имеющей характер безусловного и абсолютного решения. (Карл Шмитт также подчеркивал неизбежность включения в систему право-властных отношений некоего «окончательного решения», имеющего внеправовой, политический характер). Эта точка представляется точкой устойчивости и плотности, естественным центром всего политического «организма», отсутствие которой может превратить любой политический союз в чисто механическое соединение и неустойчивое образование. При этом власть должна быть обращена к некоему трансцендентному уровню, дающему ей первоначальное основание и узаконение в качестве высшего и независимого первичного принципа, выступающего также основой всякого права<sup>[56]</sup>.

Эвола настаивал на том, что всякий закон или обряд в принципе имеет непосредственное отношение к «божественному» или трансцендентальному законодателю. В своем первоначале и государство как особый статус прежде всего выражает собой значение, свойственное порядку, нацеленному в конечном счете на «соучастие в духовной устойчивости», противоположной временному, неустойчивому, изменчиво-хаотическому и партикуляристскому характеру, присущему всякому натуралистическому и недуховному существованию. (Этим объясняется и тот факт, что именно с традиционными империями и государствами часто связывались символы «центральности» и «полярности», основанные на идее царственности: «Срединная империя Китая», Дельфы как центр мира и пр.). Любая политическая целостность может быть понята только в результате движения познающего сознания, направленного от высшего к низшему. При этом мышление всеобщего отнюдь не означает исключения чего-либо частного из круга своего восприятия, но лишь созерцание несомненно более высокого смыслового иерархического уровня. Целостность, согласно Отмару Шпанну, выражается, полагается и формируется в процессе артикулирования и в результате большей определенности своих отдельных структурных элементов, сама при этом не подвергаясь деформированию и расчленению в них. В своей основе целостность остается той же самой, поскольку содержит в самой себе эти свои структурные элементы, связывая их во-

едино. Именно связанность частей как основная предпосылка для существования политического «организма» обеспечивает и само единство целого, и множественность, содержащуюся в этом единстве. Тип связанности как генетический код заложен уже первоначальным трансцендентным по своей сути актом творения целостности. Осознанно или бессознательно этот тип проявляется также в конкретных правовых формах, обеспечивающих единство целого, он проявляется и в том общем образе, который выражается в виде «юридического лица», демонстрирующего вовне индивидуальную особенность и персонифицированный характер политической целостности. Как полагал О. Шпанн, сама целостность не обладает каким-то самостоятельным бытием, она существует только в своих структурных элементах, хотя именно целостность является фундаментальной категорией всего сущего, всякого социального и политического бытия.

«Империя» как модель политической целостности наиболее адекватно выражает эту идею. Составные части имперской государственности, дополняя или нейтрализуя друг друга, обеспечивают «цветущее многообразие» целого, формируют его образ, целостность выступает здесь не как сумма частей, а как персонифицированный «гештальт» (Э. Юнгер), тип. Уникальность целостности выводит ее на уровень «конкретно-всеобщего», где устраняется всякая противоположность всеобщего и уникального: на всех уровнях такая целостность остается единовременно и всеобщей, и

уникальной. Так, общее понятие «государство» мыслится не посредством отвлечения от индивидуальных свойств государства как такового (его органов, граждан и т. п.), но посредством «мышления основополагающего акта структурного обособления, закона образования государства (как он проявляется в его структуре: законодательство – администрация, т. е. в виде некоей специфической «организации»), тогда как другие его свойства остаются неопределенными». Поэтому в структуре общего понятия «государство» сохраняются как подчиненные ему понятия подвидов («сословное государство», «демократическое государство»), так и многие единичные понятия, обозначающие отдельные государства, которые, однако, присутствуют в нем лишь потенциально, а не высказываются непосредственно<sup>[57]</sup>. При этом термин «*imperium*» позволяет как очертить границы расположения составляющих данную цельность элементов, так и подчеркнуть централизованный характер властвования в этом политическом поле. Только исходя из представления о цельности, можно говорить о государстве или «империи» как о политическом «организме». Государство представляется организацией, объективно движущейся по пути к персонификации. Политическая и правовая централизация осуществляется здесь не посредством субъективной воли изначально существующего юридического лица, но напротив – изначально существующая централизация как объективная тенденция порождает и организует государственность, оформ-

для ее в виде корпоративного юридического лица. Морис Ориу ссылается на формулу Аристотеля и Фомы Аквинского, согласно которой «акт органического тела» порождает содержащуюся в нем потенциально корпоративную сущность<sup>[58]</sup>: средневековая схоластика придавала идее политической целостности невиданную до того системность, а средневековые «суммы» создали методологическую почву для государственно-правовой кодификации, полагающей цельность и завершенность системы своим духовным идеалом. Юридизированная система католических институций, как и сама государственно-имперская модель Священной римской империи, была достаточно веским аргументом для установления идейного приоритета целостности как политической реальности (методическую базу составил схоластический «реализм», отдававший первенство именно целокупным реалиям социального, политического и духовного порядков).

В недрах же средневековой церкви была выработана еще одна основополагающая форма объединения – орден в его монашеской или военной ипостаси, уходящая корнями в еще более отдаленные времена мистерий и «мужских союзов» античности. В отличие от «имперской» формы объединения «орденская» организация сознательно сужала круг своих членов, вводя жесткие процедуры посвящения и отбора, в результате чего власть и могущество концентрировались в узких рамках корпорации (проблему «товарищеских союзов» орденского типа обстоятельно исследовал Отто фон

Гирке). Освальд Шпенглер, на наш взгляд, расширительно толковавший само понятие ордена (он рассматривал даже церковь в качестве «ордена орденов»), предположил, что современной модификацией «орденской» идеи становится принцип, согласно которому каждому отдельному лицу на основании его практических, нравственных и культурных дарований предоставляется право в определенной мере «повелевать и повиноваться». Ранг и, соответственно, степень ответственности здесь оказываются вполне соразмерными с личностью и, подобно занимаемому ею должностному статусу, постоянно изменяются («это и есть, утверждал Шпенглер, «советская система», как ее еще сто лет назад проектировал барон фон Штейн, – истинно прусская идея, которая зиждется на основе отбора, коллективной ответственности и коллегиальности<sup>[59]</sup>). Одновременно со Шпенглером русские «евразийцы» разрабатывали свою модель «правлящего отбора», структуры или сословия (в соответствии с определением О. Шпанна), олицетворяющего собой сразу всю социально-политическую целостность данного общества. При этом «орден», формирующийся путем отбора и посвящения, консолидировался в их концепции не на основе общего и формализованного социального, экономического или политического статуса его членов, но вокруг некоей объединяющей их идеи (евразийцы в этой связи вводили понятие «идеократия»). «Орденская» организация, мало общего имеющая с римско-католической «имперской» идеей,

довольно широко использовалась самой католической церковью, поскольку смогла послужить универсальным орудием для проведения ее всемирной политики, поэтому и «орден» в этой связи выступал как инструмент «империи». Следуя за французскими контрреволюционерами (де Местром, де Бональдом) и немецкими романтиками (Шлегель, Новалис), сторонники орденской корпоративности идеализировали средневековую модель политического устройства. «Орденская» организация целостности противопоставлялась натуралистическим и территориальным критериям, лежавшим в основании как государственности с «народным суверенитетом», так и тоталитаристских централизующих и по сути внешних для органической целостности начал: «орден» демонстрировал не свою универсальность, как «империя», но прежде всего свою особенность и исключительность, элитарный характер правления избранных обосновывался близостью их к правящей идее, «идее-правительнице».

«Утопия ордена» творила социальный и политический мир заново, небольшая группа посвященных и отобранных на основе преданности трансцендентной идее людей («секта») формировала «политическое тело», выстраивая властную иерархию. «Орден» становился над структурами, принадлежащими государству, он сам уже олицетворял собой государственность, используя для этого все ее традиционные институты (администрирование, территориальное верховенство и пр.) как составные части более высокой це-

лостности. «Орден» наиболее полно выражал духовную централизованность «политического тела», которую не могут последовательно выразить ни государство, базирующееся на конгломерате конкурирующих политических партий, ни государственность, отождествляемая с нацией или народом. «Орден», или «правлящий отбор», включал в себя только часть индивидов, составляющих социальную общность, но именно он принимал на себя решение собственно политических задач. Народ, нация как натуралистическая и биологическая составляющая целостности противостояли государству как настоящему и исключительно политическому единству. Только государство живет и действует в области политического и само составляет его субстанцию, нация же продолжает жить в области природного. (Поэтому и само понятие «суверенитет нации» несет в себе противоречие, если понимать суверенитет как категорию политическую и правовую). Как «имперская», так и «орденская» формы целостности скрывали одно и то же содержание: им является государственная форма устройства социума, государственность как форма существования политического. Все прочие субинституты (политические партии, секты, движения и пр.) представляют собой только производные от государственного принципа явления. Сами же «чистые типы», воплощенные в «империи» и «ордене», являются не более чем две тенденции той же государственности, экстенсивную и интенсивную, в обоих случаях существо государственности



неизменно проглядывает за фасадом всех идеальных и исторических форм, выражающих тот или иной тип политической целостности.

# Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.